Zehn Thesen gegen Geschichtsphilosophie

Ilse Bindseil, 1999

I

Die Menschen vergesellschaften sich. Alles, was sie tun, ist Moment ihrer Vergesellschaftung. Ihre Ideologien, das heißt ihre Überzeugungen, Werte und Kenntnisse, dokumentieren den realen Grad ihrer Vergesellschaftung. Zugleich stellt sich in ihnen ihre Gesellschaftlichkeit als eine von keiner Natur geschaffene, auf Natur nicht rückführbare, aus ihr nicht herleitbare ursprüngliche Ebene her. Keine Reflexion, wie sehr sie sich um Objektivität bemühen mag, transzendiert den Status der gesellschaftlichen Selbstvergewisserung. Allenfalls – und in den höchst rigiden Grenzen ihrer eigenen Interessiertheit und Historizität – kann sie sich klarmachen, was ist. Sowenig die Gesellschaft ihren Status als Gesellschaft verfehlen kann – was mit Begriffen wie "Rückfall in Barbarei" gleichwohl immer wieder suggeriert wird -, sowenig kann die Reflexion mehr sein als ein Selbstverständigungsunternehmen, "Wahrheit" etwa, gar "göttliche Wahrheit". Aus dieser prinzipiellen Beschränktheit der Reflexion bzw. aus ihrer prinzipiellen Gesellschaftsbezogenheit aber die Konsequenz zu ziehen, sie seinzulassen, mit der Begründung etwa, Rationalisierung, Ideologie sei tendenziell tautologisch und lohne nicht den Aufwand, wäre ebenso kindisch, wie jene andere Wahrheitsversion größenwahnsinnig. Die ursprüngliche Vergesellschaftungsfunktion des Geistes – oder der ursprünglich geistige Charakter der Gesellschaft – erlaubt es nun mal nicht, ihn seinzulassen, sowenig wie die Naturhaftigkeit des Körpers es diesem erlaubt, nicht zu atmen. (Die von Freud denunzierte Rationalisierungsfunktion wäre demnach das Atmen des Geistes bzw. der "Stimmfühlungslaut" der Gesellschaft.) Die Menschen vergesellschaften sich, und indem sie sich vergesellschaften, produzieren sie Geist. Sie können gar nicht damit aufhören, und noch die radikalste Form der Selbstverständigung geschieht nicht unter dem Diktat einer Wahrheit, die wie der Stern aus dem Morgenland auf dem Gattungsweg leuchtet, sondern unter dem Druck einer unbegriffenen Gegenwart, die ihre Notwendigkeiten als Wahrheit drapiert und die jeweilige Vergangenheit unter dem Einfluß dieses in toto unbegriffenen, dafür um so wirksameren elektromagnetischen Felds, das sie selbst für die Vergangenheit darstellt, beständig umstrukturiert.

II

Es gibt also keine "falsche Gesellschaft", wenn "falsch" Willkür meint. Wieso man trotzdem polemisch unterscheidet zwischen besseren und schlechteren Gesellschaften, Faschismus und parlamentarischer Demokratie etwa oder despotischer und aufgeklärter Autokratie, "ruhigen Zeiten" und "blutigen Zeiten" (wobei "blutige Zeiten" und "Blütezeiten" nicht selten zusammenrutschen), das beruht auf dem Infantilismus einer Verschiebung, die die materiellen Verhältnisse in der politisch-moralischen Sphäre nicht gespiegelt, sondern durch diese ersetzt sieht, wodurch die ersteren in die scheinhafte Perspektive der Veränderung gerückt werden. So ist es natürlich unsinnig zu behaupten, der Faschismus sei eine schlechtere Gesellschaftsform als die parlamentarische Demokratie, und zu verlangen, man möge, bitteschön, den einen durch die andere ersetzen: Wenn Faschismus ist, ist eben Faschismus. Daß genau solche Forderungen gleichwohl in Theorie und Praxis tagtäglich erhoben und gegen die vermeintliche Ontologie der Verhältnisse faktisch auch durchgesetzt werden, beweist keineswegs das Gegenteil, sondern lediglich den Unsinn der Ontologisierung; nur wenn Faschismus und Demokratie aneinandergrenzen, können sie sich säuberlich abgrenzen. Die wechselweise Installation von faschistischen und parlamentarischen Regierungen seit dem zweiten Weltkrieg überall auf der Welt hat nach dem spektakulären Sündenfall des Dritten Reichs zur alltäglichen

Erfahrung gemacht, was der uneingestandene Skandal des Dritten Reichs war: daß der Faschismus ein ebenso fragloser Bestandteil der als bürgerlich definierten materiellen Verhältnisse ist wie die höchsten Ideale des "philosophischen Zeitalters" oder der bürgerlichen Klassik und damit eine latent ständig vorhandene Seite der parlamentarischen Demokratie, in die er durch "Umverteilung" von Kosten und Rationalisierung von Irrationalismen politisch jederzeit zurückgezwungen werden kann. Im Verhältnis von Faschismus und Demokratie hat sich das generelle Verhältnis von Ökonomie und politischer Sphäre auf seinen aktuellen Stand gebracht: Nicht nur kann in einer Gesellschaft, in der Determinismus regiert, von "falsch" und "richtig" nicht die Rede sein; insofern Irrationalismus das Funktionsprinzip des Determinismus ist, sind "richtig" und "falsch" dazu auch noch inhaltlich gleich. Ob also Faschismus mit seinen willkürlichen, Demokratie mit ihren unwillkürlichen Opfern regiert, das ist keine Frage der freien Entscheidung, noch macht es einen Unterschied. Stellt im faschistischen Terror die politische Sphäre den Irrationalismus der kapitalistischen Entwicklung, in einem monströsen Akt der rituellen Zurücknahme, förmlich zur Schau, so wechselt sie den Irrationalismus in der Demokratie tagtäglich in die kleinere Münze eines bloß ökonomischen, aber nicht rechtsstaatlich-sozialen, eines fremden, nicht eigenen, eines bloß potentiellen, nicht aktuellen, eines bloß akzidentiellen, jederzeit umkrempelbaren Schicksals um. Ist diese Umwechslung nicht mehr zu leisten, dann wird eben mit großen politischen Scheinen bezahlt. In diesem Augenblick einer grandiosen Aufwandsersparnis wird dem Sog in den Abgrund nach- und damit dem Irrationalismus der Vergesellschaftung stattgegeben. In einer höchst direkten Weise, durch Reorganisation der Ökonomie unter "Laborbedingungen", das heißt unter Bedingungen zeitweiser Befreiung von ihren Arbeitskraft-Komplikationen, wird den tektonischen Verschiebungen innerhalb des gesamtgesellschaftlichen Mehrprodukts Rechnung getragen. Einen kritischen Augenblick lang werden "Handel und Wandel" suspendiert und durch eine lineare Kriegsökonomie ersetzt. In ihr regieren die ökonomischen "Partialtriebe", imaginäre Wertschöpfung und zügellose Geschäfte. Die von Marx hundertmal vorgerechneten und von seinen Nachfolgern ebensooft nachgerechneten Gleichungen dürfen solange außer acht gelassen werden, bis der volkswirtschaftliche Kreislauf nach dem großen Potlatch unter reorganisierten Bedingungen erneut in Gang gesetzt wird.

III

Wer am Faschismus – oder beispielsweise auch an der Abholzung des Regenwaldes, der Verbreitung von Aids in Afrika, dem jugoslawischen Krieg – "herumkritisiert", arbeitet mit dem gleichen aufwandsersparenden, aber stets in die (Erkenntnis-)Krise führenden Projektionsmechanismus, der in Krisenzeiten in einer ganz praktischen Weise den Faschismus hervorbringt. Es ist eine der größten Bestialitäten der öffentlichen Meinung, eine ganz trübe Lüge überhaupt, die Version zu verbreiten, das, was "schiefgeht" in der Welt, sei mit Ausnahme gewisser unentdeckter Viren "im Grunde" sinnlos, unnötig, gemessen am Standard der Zivilisation, kein Moment gesellschaftlicher Entwicklung wie auf der anderen Seite die Organtransplantation oder die Gartenheidelbeere (und wie seinerzeit, und aus erkenntnisförderndem Abstand betrachtet, Pest und Cholera), gesellschaftlich integrierbar nur im Sinn der Unterlassungssünde, der fahrlässigen Tötung; denn gäbe man den Afrikanern ein Kondom, bräuchten sie sich nicht anzustecken, würden die Hütten der Armen nach DIN-Norm gebaut, würden sie dem Erdbeben widerstehen, und man sieht es ja, gibt man den Somalis zu essen, brauchen sie nicht zu verhungern! Diese Version von den "traurigen Toten" der Dritten Welt gedeiht im Schatten ihrer Vorgängerin, derzufolge was in den Vernichtungslagern geschehen sei, die Abwesenheit von Sinn schlechthin repräsentiert. Wenn die Menschen in

Afrika sterben, weil sie an der Zivilisation auch dann teilhaben, wenn sie dem Zivilisationsstandard nicht entsprechen, dann drückt ihr Tod nicht nur einerseits ihren Mangel, andererseits ihr Zuviel an Zivilisation aus, sondern (da ja auf beiden Seiten der Gleichung "Zivilisation" vorkommt) ganz wesentlich die Zivilisation aus. Die wird dadurch, daß man das, was der hehren Version von der Zivilisation ins Gesicht schlägt, sei's aus der Wirklichkeit, sei's aus dem Bewußtsein verbannt, keineswegs in ihrem Wesen, ja nicht einmal in ihrer Erscheinung verändert; die Ersetzung beispielsweise von Bürgerkrieg und Hungersnot durch Invasion und Schwarzmarkt durch eine internationale "Krisenfeuerwehr" zeigt zur Genüge, daß nicht einmal die einfachste Verdrängung funktioniert. Auch von Auschwitz, diesem Ort eines durch und durch inszenierten Tods, gilt der Hegelsche Satz: Wenn es war, dann war es auch "vernünftig"; vernünftig nämlich im Sinn jener (Willkür und Sinnlosigkeit in ihrem eigenen Begriff ausschließenden) Ausdrucksfunktion, die den sinnlosen Überbau an die irrationale Basis bindet. Diesen entscheidenden Sinn zu leugnen ist konstitutiv für eine Gesellschaft, die vom nie durchschauten Spontancharakter ihrer eigenen Gesellschaftlichkeit lebt. Als sinnloses ist das Sterben in Auschwitz und das (Über-)Leben mit Auschwitz ein konstitutives Moment der Vergesellschaftung, die Opfer ebenso triebhaft produziert, wie sie sie bis zur Bewußtseinstrübung und Erinnerungstäuschung, bis hin zur kompletten Amnesie, abspalten muß. In Anbetracht des naturwüchsigen Gesellschaftsprozesses ist es also nur normal, wenn im Zuge der postfaschistischen spontanen Reorganisation die Überlebenden der KZs in den destruktiven Sog "unbewußter Inhalte" geraten, fußt die Resozialisierung doch auf der Verdrängung der Vernichtungslager bis hin zur Erklärung ihrer als "(Auschwitz-)Lüge". Für die Theorie sieht die Sache dagegen anders aus; denn sie lebt von der Aufgabe, die gesellschaftliche Spontaneität zu konterkarieren, und wenn sie sagt, daß Auschwitz unsinnig war, dann wird sie zum Rufmörder an den Opfern und zum Mörder an den Überlebenden. Sie muß, anstatt das Ungeheuerliche an Auschwitz "herauszuarbeiten" – wo es ja manifest ist -, das Ungeheuerliche an der bürgerlichen Gesellschaft und damit an sich selbst, als ihr eigenes konstitutionelles Ungeheuerliches, herausarbeiten. Tut sie das nicht, senkt sie als Theorie vielmehr vor der organisierten Ausrottung der Juden durch den nationalsozialistischen Staat bescheiden ihr Haupt, so trägt sie mit dieser Ohnmachtserklärung nicht nur der vermeintlichen Inkommensurabilität des Geschehens Rechnung, sondern affirmiert damit zugleich die Abspaltung der Opfer.

IV

Eine abspaltende Reflexion – die sich etwa in der 68er Bewegung in der Frage "Ist das schon Faschismus?" einen unvergänglichen Ausdruck geschaffen hat – ist alles andere als ein sicherer Immunschutz gegen Kollaboration. Sie leistet ihre Präventionsarbeit nur um den Preis der Parteinahme mit den als nicht – oder "noch nicht" – faschistisch identifizierten und allein aus diesem Grund ins Allgemeine erhobenen Verhältnissen, die es vor dem "Umkippen" in Faschismus zu bewahren gelte, die aber ihrerseits den Faschismus hervorbringen. Nur eine einschlägige Klassenzugehörigkeit kann dem abspaltenden Denken die Illusion vermitteln, daß die Verhältnisse, von deren mehr oder weniger unsicherem Port es den Faschismus mit Kassandragestus bezeichnet, mehr wert, etwas anderes sind als dieser, in den sie gleichwohl beständig umkippen können. Gegen dieses ideologische Interesse, das das abspaltende Denken mit dem ehrenhaften Gewand der Erfahrung umgibt und also mit dem Pomp einer geschichtsmächtigen Ideologie versieht, muß eine selbstverständlich ebenfalls ideologieschwangere Ahnung aufgeboten werden, die radikal moderne Ahnung einer Gegenwart, die das Wittgensteinsche frivole Diktum "Sie (die Philosophie) läßt alles, wie es ist" als einzig

möglichen Ansatz, zugleich das “wie es ist” als die eigentliche Erkenntnisaufgabe sichtbar macht. Ohnehin kann die Theorie nichts und niemanden rehabilitieren. Sie versucht lediglich, die von ihr auf der Grundlage ihrer automatischen Existenz und aus Gründen ihrer praktischen Involviertheit ununterbrochen vorgenommenen Abspaltungen aufzuheben. Das abspaltende Denken stellt sich dagegen ins Abseits einer überholten Vergangenheit, an deren Eigentümlichkeiten es mit der obstinaten Hartnäckigkeit dessen sich abarbeitet, der immer noch von ihnen zu profitieren glaubt. Dagegen führt die Theorie, der an nichts als an der Aufhebung der längst zu Denkblockaden verkommenen Abspaltungen gelegen ist, sich die Obsoletheit dieser Interessen so eindringlich vor Augen, daß sie schließlich “die Welt mit anderen Augen sieht”.

V

So bereitwillig aber unter dem Diktat einer neuen, überwältigenden Totalität, die das Signum der Gegenwart ist, die Vergangenheit ihren Zusammenhang preisgibt, dergestalt daß die alten Antagonismen, ehemals Ausweis dialektischer Reflexion, nur noch als Ruinen einer ohnmächtigen, willkürlichen Einteilung registriert werden, so dunkel scheint die Gegenwart. Dabei hat der Zusammenbruch des osteuropäischen Sozialismus weitaus wirksamer als die innertheoretischen Aporien demonstriert, daß die Segnungen der gesellschaftlichen Entfaltung der Produktivkräfte nicht von ihren Antagonismen abgespalten, weder als solche gemeinschaftlich genossen noch überhaupt geschaffen werden können. Die gesellschaftliche Entfaltung der Produktivkräfte beschert ein Schicksal, dessen Kollektivität sich keines der unter ihrem Leitbegriff vergesellschafteten Subjekte entziehen kann, und schon gar nicht deswegen, weil es auf der vermeintlich günstigen Seite des Antagonismus steht. Kollektivität im Rahmen dieses antagonistischen Systems beinhaltet das Gegenteil von dem, was gemeinhin als dessen Charakteristikum gilt: daß die einen reich und die andern arm sind. Von diesem Gegenteil gibt die Sozialpartnerschaftsversion, derzufolge der sprunghaft wachsende Wohlstand der Bourgeoisie in einem relativen Wohlstand des Proletariats sein fortschrittsträchtiges Komplement hat, eine ebenso unzureichende Vorstellung wie die ökonomistische Katastrophentheorie vom “rein rechnerischen” Untergang des Kapitalismus als ganzen oder die Theorie der Massengesellschaft, derzufolge das Gedeihen der einen, gemessen an Maßstäben der Individuation, selbst strukturelle Verelendung ist. Keiner der drei Ideologien, die von einer irgend höheren Warte einen Blick auf die Gesellschaft werfen, kann das von ihnen als archimedischer Punkt des Erkenntnisprozesses usurpierte materialistische Zentrum des gesellschaftlichen Prozesses in den Blick geraten. Die zeitgemäße Erfahrung einer antagonistisch verfaßten Kollektivität ist nämlich die, daß Reichtum oder Entwicklung eine abhängige Variable von Armut oder Mangel ist. Nicht aus dem bildet sich ja Armut, worin der Reichtum sich von ihr unterscheidet (und was ihr gar nicht zu Bewußtsein kommt, von ihr also auch nicht “gewußt” werden kann), die kenntnisreiche Vorliebe für lateinische Lyrik etwa. Vielmehr bildet sich Reichtum strikt aus dem, was der Armut zum Reichtum fehlt, und das ist im wesentlichen abschöpfbarer Wert. Das Gedeihen der einen erfolgt also im Schlepptau der Verelendung der andern, unter deren kategorialer Ägide, so daß von Verelendung, Mangelentwicklung nicht die Rede sein kann, nur von Entwicklung in bezug auf einen gegebenen Mangel. Was von der sozialistischen Utopie übriggeblieben ist, ist nicht nur ein universales Bruttosozialprodukt, das unabhängig von aller Verteilungsgerechtigkeit Gleiches für alle verteilt, nämlich Wert. Es sind universale Produktionsverhältnisse, die im vollen Sinn der Verteilungsgerechtigkeit für alle dasselbe bereithalten oder, wie es in der Mengenmathematik heißt, gleich viel: gleich viel Leben und gleich viel Tod. Das war schon immer so, nur war das

“Gesichtsfeld” eingeschränkt, auf den unmittelbar vorgesetzten Herrn etwa, de n unmittelbar zugeordneten Knecht beschränkt. Heute hat sich dieses Gesichtsfeld, und zweifellos auf Kosten des “Gesichts”, totalisiert; jeder muß durch den Anerkennungsprozeß mit jedem durch, der ihm auf der Straße oder auf dem Bildschirm begegnet. “Was er weiß, macht ihn heiß.” Diese Erfahrung wird im fortgeschrittenen 20. Jahrhundert so zentral, daß es aus ihrer Perspektive schlechterdings unbegreiflich erscheint, wie frühere Generationen sie zugunsten schlichter Klassenkampftheorien ausblenden konnten.

VI

Die Kapitaltheorie scheint der neuen Situation weniger gewachsen als die konservative. War sie zur Hochzeit des Klassenkampfs die einzige, die über die Abschottungen hinweg einen utopieträchtigen Blick auf das traurige Ganze erhaschte, so ist sie jetzt, wo die Utopie Gestalt angenommen hat, ins Abseits gestellt. Geschichtsphilosophischen Elan bemüht die Kapitaltheorie, Blochsche Weisheit, Benjaminsche Eschatologie und die Scheidekunst der Kritischen Theorie, um von dem einen Zipfel zu erhaschen, was doch längst trivial geworden ist und aus allen Poren der Gesellschaft schwitzt und wovon jeder gemeinplätzige Strukturalismus, inclusive Verhaltenslehre oder Differenztheorie, heute eine angemessenere Vorstellung liefert als sie. Sie selbst, mit ihrer als Geheimlehre aufgetakelten Gleichheit, wird zum aristokratischen Relikt. Je näher ihr heute der Antagonismus ist, desto unzugänglicher ist ihr die Kollektivität. Gibt sie mit Verve zu, daß sie ihre Erleuchtungen der Verelendung der Massen verdankt, ihren geistigen Reichtum deren physischer Armut, dann findet sie aus der Sackgasse der Selbstverherrlichung nicht mehr heraus. Wie kann sie sich selbst, wenn der Antagonismus gilt, jemals als verelendet betrachten? Da sie nun mal im Besitz jener kleinen Klasse ist, die mit dem kulturellen Erbe immer auch das Kapital verwaltet, verhält sie sich gegenüber jenen, die nicht zu dieser kleinen Klasse von Kapitalbesitzern gehören, automatisch wie gegenüber “Kulturlosen”; das heißt, sie “denkt für sie mit”, nimmt ihnen gegenüber eine paternalistische Haltung ein, gebärdet sich wie der Aristokrat gegenüber seinen Leibeigenen, für die er selbstlos sorgt, formuliert, was sie wollen sollen oder worauf es mit der Gattung im ganzen hinausläuft, weiß sich im Besitz von Ursprung, Telos und Kontinuität und glaubt sich auf der Basis dieser Trinität allen Ernstes noch befähigt und befugt, eine revolutionäre Bruchstelle im historischen Kontinuum zu gewahren und die Verwandlung von naturwüchsiger Geschichte in eschatologische Geschichtsphilosophie auf ihre Kappe zu nehmen oder aber sinistre Prognosen stellen zu müssen, deren triumphierender Unterton nicht zu überhören ist. Anstatt die Verblendungen, wie es ihre Aufgabe ist, anzugehen, fügt sie ihnen sich selbst als eine letzte Version hinzu und schafft noch einmal “einen neuen Himmel und eine neue Erde”. Sowenig wie zu allen Zeiten die Religion stört sie sich daran, daß sie – so wie jene im Tempelbezirk – im Elfenbeinturm zu Hause ist. Tatsächlich wird die “Abstraktion durch das Kapital” von ihr als genau das esoterische Wissen verwaltet, als das die Priester das Geheimnis der Transsubstantiation verwaltet haben. Das Kapital ist aber nicht mehr bloß das irdische Telos seiner verhimmelten Vorläufer, sondern längst auch die vorläufig letzte in der unendlichen Reihe von Phantasien, in denen der Vergesellschaftungsprozeß mit dem “kick” des Mysteriums ausgestattet wird. Geradeso wie Saint-Exupéry, der christlich-existentialistische Schöpfer des “petit prince”, behauptet die Kapitaltheorie, daß das Wesentliche unsichtbar sei, so als wäre es nicht zu allen Zeiten und bis an den Ursprung der Gesellschaftsbildung zurück unsichtbar gewesen. Macht “Der kleine Prinz”, der Tröster des durch Krieg und Kapitalabstraktion geschockten Europa, unbewußt das Kapital nach, so machen die Kapitaltheoretiker, indem sie den Kapitalprozeß aus dem Gesamt des Vergesellschaftungsprozesses herauslösen und zur

“Stunde Null” der Entfremdung verklären, ihn nach. Was sie am Beispiel des Kapitals über den Vergesellschaftungsprozeß lernen, das verlernen sie, indem sie es als Kapitalwissen lernen, in bezug auf die Gesellschaft, und zugleich und dadurch verlernen sie es in bezug auf das Kapital, das sie zum Geheimwissen befördern. Dabei, nicht erst das Kapital, sondern bereits das Einmaleins ist abstrakt.

VII

Die Kapitaltheorie müßte also den seidenen Faden durchschneiden, an dem sie hängt und der sie stranguliert; den Ast absägen, auf dem sie sitzt, damit sie mit dem breiten Hintern auf die Erde plumpst; sich den Boden unter den Füßen systematisch wegtreten, um den freien Fall zu erleben oder sich, Münchhausen, der sie ist, den Schopf skalpieren, an dem sie sich aus dem Sumpf der Materie in die luftigen Höhen der Metaphysik zu hieven pflegt. Die Destruktion des Kapitals als transzendentaler Bezugspunkt der Theorie, die Umorientierung stattdessen der letzteren auf den ganz und gar materiellen Prozeß der Gesellschaft und die Subsumption der abstrakten Kapitalbestimmungen unter diesen Prozeß wären gefragt. In der modernen Gesellschaft ist das Kapital hinreichend präsent; keineswegs ist es darauf angewiesen, in der Theorie zur Erscheinung gebracht zu werden. Konservative oder “wertfreie” Theorien legen ein überwältigendes Zeugnis ab von der gesellschaftlichen Präsenz des Kapitals. Diese Präsenz zum Verschwinden zu bringen, die kapitalförmigen Erscheinungen zu scheinhaften Verkörperungen des Kapitals und die Gesellschaft damit in barocker Besessenheit zum “Gast auf Erden”, das Kapital aber zu einer letzten Verkörperung des Jenseits zu erklären: das scheint das exklusive Schicksal einer Theorie, die es sich mit dem Kapital schwerer macht als die konservativen, die spontan affirmativen Theorien, die es, nur weil es da ist, als Natur oder als Schöpfung eines freien gesellschaftlichen Willens behandeln. Sie, die Kapitaltheorie, stellt das Kapital nicht spontan, sondern philosophisch in eine Reihe mit Ursprungskategorien, die nicht zuletzt durch die Kapitalentwicklung hohl geworden sind, inthronisiert es als letztgültige Erscheinung jenes Wesens, für das die Philosophen immer schon verantwortlich waren, und macht sich damit zu Philosphie. Strukturalisten dagegen, Phänomenologen, Minimalisten jeglicher Couleur, die sich ebenso traditionell ihre philosophische Position nicht durch Klassentheorie kaputtmachen lassen wollen, räumen sie gleichwohl widerstandslos vor dem Ansturm des Faktischen und sind in Wahrheit schon längst nicht mehr Philosophen, sondern wie immer unbewußt Sozialtheoretiker, Verhaltenstheoretiker der Gesellschaft. In ihren Theorien stellt die Gesellschaft sich in denkbar unzensierter Weise dar, aber sie ist sich ihrer selbst nicht bewußt. Die Kapitaltheorie dagegen zieht aus der von Marx im Warenfetischismus-Kapitel des “Kapital” niedergelegten Erkenntnis, daß die von Menschen gemachten Dinge den Menschen als Natur gegenübertreten, die ganz und gar kurzschlüssige Konsequenz, was von Menschen gemacht sei, könne auch von ihnen verändert werden; anders formuliert, wenn der Prozeß der Fetischisierung der Warenverhältnisse für die Stabilität der gesellschaftlichen Verhältnisse entscheidend sei, dann müsse der umgekehrte Prozeß der Aufklärung über ihre gesellschaftliche “Natur” zur Revolutionierung dieser Verhältnisse führen. Genau das aber ist keineswegs revolutionär, sondern metaphysisch gedacht. Die Gesellschaft wird erneut unter die Vormundschaft der Metaphysik gestellt und in die Obhut der Philosophen gegeben. So wie die affirmative Philosophie unfähig ist, das, was sie im Grunde vollständig widerspiegelt, auch zu bedenken, so ist sie, die Kapitaltheorie, unfähig, das, was sie betrachtet, nicht sogleich wieder durch Theorie aufzuheben. Zwischen der untheoretischen Wiedergabe der Verhältnisse durch konservative oder “wertfreie” Theorien und ihrer Zensur durch die Kapitaltheorie gibt es also ein Verhältn is wie immer unbewußter Kumpanei; die gegenseitige Ausgrenzung erfolgt im gegebenen Rahmen.

Nur dann läßt die konservative Theorie die Wirklichkeit zu, wenn sie nicht weiß, was sie tut; nur dann läßt die Kapitaltheorie die Wirklichkeit zu, wenn diese nicht wirklich ist. Ließe die konservative Theorie die Theorie, die Kapitaltheorie die Wirklichkeit zu, dann könnte im ersteren Fall auf den falschen Schein von Natur, im letzteren auf den Schein von "Schein" verzichtet werden. Das Ergebnis wäre in beiden Fällen ein revolutionäres Mehr an gesellschaftlichem Bewußtsein.

VIII

Revolutionär ist dieses Bewußtsein, insofern es den Schematismus der Geschichtsphilosophie, die "logische" Überführung von Fremdbestimmung in Selbstbestimmung, überwindet und die Gesellschaft ohne die säkularisierte Gloriole eines eingeborenen Telos betrachtet. Revolutionär ist es, insofern es aus dem Dilemma, in dem es steckt, nicht länger Metaphysik sein zu können und trotzdem Bewußtsein zu sein, eine Erkenntnisstrategie macht, die auf eine radikale Negation seiner selbst als eines Konkurrenten der Wirklichkeit zielt und ein schrankenlos passives Rezeptionsverhalten gegenüber der letzteren impliziert. Revolutionär ist es also nicht gegenüber der Wirklichkeit, nur gegenüber dem eigenen ideologischen Fundament. Das stürzt es um oder läßt es vielmehr, wie in allen Revolutionen der Fall, in sich zusammenstürzen. Wenn die Geschichtsphilosophie sich entschließen sollte, nicht länger ihre eigenen Verheißungen, die ihr zu Identität und Tradition verhelfen, sondern die Wirklichkeit zu betrachten, müßte sie sie besser als andere beschreiben – und zugleich ihre eigene Überflüssigkeit als "Utopiegeber", "Möglichkeitsform" zeigen – können; denn genau das ist eingetreten, was sie unermüdlich geweissagt hat, es existiert, aber ohne die Aura der Epiphanie. Angesichts der Präsenz des Materials müßte die Geschichtsphilosophie, anstatt in immer kurzschlüssigere Zwecksetzungen, Prophezeiungen und Prognosen zu verfallen, begreifen, daß das Prophezeien in einer Welt, die universell geworden ist, ein geradezu spektakulär veraltetes Unternehmen darstellt. Freilich würde sie zugleich feststellen, daß das Abheben des metaphysischen Deckels das angeblich solide Haus einreißt, oder würde post festum schließlich feststellen, daß das (materialistische) Haus offenbar nur aus (metaphysischem) Deckel bestand. Unversehens stünde sie vor dem theoretischen Nichts, sähe sich um Lichtjahre zurückgeworfen, wieder an den (mythologischen) Anfang gestellt. Die Versuchung wäre groß, anstatt daß man sich die eigene Nichtigkeit systematisch vor Augen, das heißt die Welt nur durch die Brille der Selbstkritik zu Gemüte führt, die letztere erneut zur Höhle zu erklären und den Ideen die Treue zu halten. Da Treue aber keine gesteigerte Wirklichkeit bedeutet, ganz im Gegenteil vielmehr Abwesendes in Form der eigenen fixen Idee repräsentiert, würde die Versuchung nur dann virulent, wenn die Philosophie selbst sichtbarlich zur Höhle geworden wäre, der man die Treue bewahren muß, gerade weil sie bis auf einige philosophische "Gedankengänge" unbewohnt ist und diese den hellen Tag scheuen.

IX

Was wird nun aber aus der Wirklichkeit, wenn die Geschichtsphilosophie sie im Stich läßt? Was wird aus der Praxis? Die Gretchenfrage lautet natürlich: Was wird aus der Revolution? Wenn sie, wie zu vermuten, auf dem philosophischen Misthaufen landet, dann steht es um die realen Revolutionen einerseits und andererseits um die abstrakte Bedingung der Möglichkeit von revolutionärer Praxis scheinbar schlecht. Was können die ersteren, die empirischen Revolutionen, mehr sein als auch nur ein Reflex dessen, was ökonomisch an der Tagesordnung ist? Und wie soll der Revolutionär sich dem Bannkreis des Determinismus entziehen? Der

Existentialismus des 20. Jahrhunderts hat an dieser Kalamität herumgedoktert. Nur äußerster Heroismus, gänzliche Weltentrücktheit, ein geradezu jenseitiger Zustand der Negation und Entfremdung sind ihm zufolge imstande, das in die Krise geratene Individuum am Leben zu erhalten. Hat es aber die Höllenfahrt, die Fahrt auf der Gespensterbahn überlebt, auf der ihm jeglicher auf die prästabilierte Ordnung der Welt gebaute Lebenssinn zusammengestürzt ist, zählen Selbstlosigkeit, Tapferkeit und Todesmut, alles Eigenschaften eines bürgerlichen Revolutionärs, von nun an zu seinen selbstverständlichen Tugenden. Die revolutionäre “Einstellung” ergibt sich für den Existentialismus genaugenommen aus dem Verlust jener Illusion, die die scheinhafte Simplizität der Lebensverhältnisse kreierte; sein Leben in Übereinstimmung mit dieser Einstellung zu bringen, heißt für ihn Revolution machen. Wer sich dazu nicht verstehen mag, der lebt noch von Illusionen; steht er ehrlicherweise vor dem Nichts, ist er bereits Revolutionär. Als Existentialist trifft er auf die Phalanx jener Revolutionäre, die ihn mit ihrem proletarischen Gestus einschüchtern und für die die Revolution in genauem Gegensatz zu ihm ein Ausdruck der geschichtsphilosophisch verbürgten Ordnung ist, als deren logische Fortentwicklung sie sich selbst begreifen. Der Existentialist hat diese Geschichtsphilosophie als Illusion abgeschüttelt. Die proletarischen Revolutionäre haben dagegen das Bürgertum als Illusion abgeschüttelt und an der Fortsetzung der Geschichtsphilosophie mit anderen Mitteln festgehalten, nicht ahnend, daß Bürgertum und Geschichtsphilosophie eins sind. Die proletarischen Revolutionäre haben am Weltgeist festgehalten. Der Existentialist ist dagegen nur ein desillusionierter Bürger, dem der Weltkrieg das Weltbild zertrümmert hat und der sich weigert, ohne weiteres eine neue Perspektive zu adaptieren, in der er nicht mehr als Held figuriert, in deren stalinistischer Gestalt er daher um so leichter die Fortsetzung der alten Illusionen erkennt. In dem Maß freilich, in dem die Nachkriegsgesellschaft sich von ihrem alten Bezugspunkt, “Krieg”, diesen allmählich verdrängend und umwertend, emanzipiert, verwandelt sich auch das emphatische Nichts des Existentialisten zu einem neuen Ganzen definitiv nicht mehr bürgerlicher (und schon lange nicht geschichtsphilosophisch dominierter) Lebensverhältnisse. Entsprechend trivialisiert sich der bürgerlich-individuelle Heroismus zu der in der Tat nur für ihn heroischen Anstrengung, die eigene Zugehörigkeit zu diesen Verhältnissen zu realisieren.

X

In einer gnadenlos universell, das heißt unfreiwillig “brüderlich” gewordenen Gesellschaft werden diese Verhältnisse durch den “Geringsten” der “Brüder” dokumentiert. Der zeigt, wie die Gesellschaft wirklich funktioniert, präsentiert die andere Seite der Medaille, ohne die wiederum die andere Seite nur in ihrer Unmittelbarkeit zu haben ist, das heißt nicht nur mit allen Risiken, sondern auch mit allen Einzelheiten ihres beständigen latenten Gegenteils. Nur deshalb hat die bürgerliche Klasse es so lange vermocht, mit dem Antagonismus der Gesellschaft per Philosophie, das heißt im Sinne einer für alle gemeinsamen Teleologie fertig zu werden, weil sie sich selbst, wie es in der Immigrantensprache verächtlich heißt, “zum Diener gemacht hat”. Heute stehen die Aktien für eine solche bürgerlich-geschichtsphilosophische Bewältigung des Antagonismus schlecht: Die Bürger sind die Diener des Kapitals – ein verständnisloses Kleinbürgertum, das nicht kapiert, wo es langgeht, aber voller Handlungsbedarf steckt -; die “echten” Kapitalisten von liberalem Schrot und Korn stehen gegen den Populismus mit dem Rücken zur Wand; die Slums der Dritten Welt liefern die neuen Proleten! Der Minderbedarf an Philosophie, wie er sich in den Metropolen der Dritten Welt ebenso wie in den Markt-Ritualen der EG, in einer allenthalben anzutreffenden neuen, unphilosophischen Unmittelbarkeit der Gesellschaft manifestiert, macht klar, daß es längst nicht mehr darauf ankommt, die andere

Seite des Antagonismus mitzudenken oder gar für sie mitzudenken, sondern die eigene als das verzerrte Spiegelbild der anderen Seite zu begreifen, im Bürger den mißlungenen Slumbewohner zu erkennen. Solange sich der Bürger in einer Welt, die keine Unterschiede kennt, manifest unterscheidet, solange ist sein Wirklichkeitsstatus höchst mangelhaft. Lebt er, während die Dritte Welt stirbt, ist sein Leben weniger als ihr Tod. Es ist bloß ein obliquer Ausdruck ihres Todes, ein imaginäres Mehr, angefüllt mit den Schrecken eines unbegriffenen Lebens, ein Symptom, das seinen Träger denunziert und das auf jemand anders hofft, damit er ihm seine "Erfahrung" entreißt. In ihrem Tod ist enthalten, was die Welt bewegt; er ist nur ein trostloser "Agent der Verhältnisse". Lebendig – im emphatischen Begriff seiner eigenen philosophischen Tradition, nämlich ein exemplarischer Mensch – würde er nur dadurch, daß es ihm so erginge wie ihnen. In spektakulären Unglücksfällen kommt das auch der Öffentlichkeit zu Bewußtsein. Da infiziert sich jemand über das Blut eines Afrikaners, das niemals bis zu ihm gelangt wäre, wäre sein Leben nicht so kostbar, daß Blut aus der Dritten Welt bis zu ihm geschafft werden muß (und so wertlos, daß es billiges Blut aus der Dritten Welt sein darf); da wird jemand "mit" entführt, vergewaltigt, massakriert, weil er in die Quere kam. Sie, die zufälligen Opfer, sind die letzten Helden der bürgerlichen Gesellschaft. Und sie können von Glück sagen, daß sie nicht um ihre Zustimmung gefragt worden sind; denn gefragt, hätten sie sicherlich abgewunken. Wer sich dagegen bewußt auf die Seite der Ausgesonderten stellt, so wie Korczak sich auf die Seite der Kinder stellte, dem winkt eine ganz merkwürdige Belohnung: in diesem Augenblick, wo er nicht länger ein als Täter stigmatisierter Bürger ist, darf er sich als Bürger fühlen, nicht als Held, sondern als schlichter Bürger im Kreise seiner Tugenden.